SZÓKRATÉSZ, A „VISSZHANGKAMRA” ÉS A DEMOKRÁCIA

MOGYORÓDI EMESE

Szókratészt immár több mint huszonnégy évszázada elítélték, de a Szókratész per ma is zajlik. Egy kortárs eset és a Szókratész-per párhuzamára reflektálva Diderot a következőket írta:

> Ha azonban egy Szókratészt mindenféle gorombaságoknak, ezerszer megcáfolt rágalmaknak akarnának kitenni, az olyan fickókat pedig, mint Anütosz és Melétosz, ismét életre akarnák kelteni, elég, ha megírják Szókratész védőbeszédét. Ez nem feltételezés, ez tény. Néhány éve egy igencsak jámbor és nem kevésbé okos porosz lelkész megírta ennek a filozófusnak az élettörténetét. Mindjárt nagy felhördülés támadt: telebeszélték a hívők fejét, hogy a papjuk pogány lett, így aztán a szegény lelkésszel nem kereszteltettek meg több gyereket.[1]

A derék porosz hívek, akik a jámbor papon ily módon elverték a port, valójában vele együtt öntudatlanul Szókratészt is elítélték, éspedig ugyanabban találván bűnösnek őt, amiben a valamikori athéni bírák: istentelenség vétkében.

Myles Burnyeat, a kiváló cambridge-i ókori filozófiatörténész a 90-es évek végén egy érdekes és nem minden provokatív szándékot nélkülöző kísérlet sorozatot folytatott. Ahelyett, hogy annak a filozófiatörténészek és történészek körében zajló, végeérhetetlennek látszó vitának a részleteibe bonyolódott volna, melynek tárgya a történeti Szókratész és a Platón által ábrázolt és beszéltetett Szókratész viszonya, a *Szókratész védőbeszédé*t személyes kihívásként fogta fel: abból indult ki, hogy valóságos *contra* fiktív Szókratész ide vagy oda, Platón *Védőbeszéd*e ugyanúgy állásfoglalásra készteti a mai olvasót, mint maga Szókratész tette az egykori athéni esküdtbírákkal, akiknek hivatalból bűnössége felől kellett ítélkezniük.[2] Előadásai elején tehát arra kérte hallgatóit, szavazzanak: bűnösnek vagy ártatlannak találják-e Szókratészt istentelenség és az ifjak megrontásának vétkében. A feltehetőleg görög filozófiatörténészekből álló hallgatóság Genftől Lille-en és Londonon át Cambridgeig elsöprő többséggel Szókratész ártatlansága mellett szavazott. Burnyeat ezután a következő bevezető gondolatokat bocsátotta előre: tudjuk, hogy az Ötszázak közül kétszáznyolcvanan szavaztak Szókratész bűnösségére, ami

---

[1] *Értekezés Claudius és Nero uralkodásáról* I.1. (1778). Idézi Eva-Maria Kaufmann: *Szókratész*. Magyar Könyvklub, Budapest, 2001. 53.

[2] Lásd M. F. Burnyeat: The Impiety of Socrates. *Ancient Philosophy* 17. (1997), 1-12.

meglehetősen sok, még ha kétszázhúszan az ártatlanságára szavaztak is. Azokat, akik a bűnösségére szavaztak — folytatta — számos körülmény motiválhatta: sokakat befolyásolhattak politikai előítéletek, különösen állítólagos mester-tanítvány viszonya Alkibiadésszel és Kritiásszal.[3] Másokat a bosszú, mert kérdéseivel Szókratész valamikor nyilvánosan lejáratta őket; megint másokra Arisztophanész széles körben ismert komédiájának Szókratész karikatúrája hathatott. Ám képzeljünk el egy átlagosan lelkiismeretes bírát az Ötszázak között, aki hallotta Szókratészt beszélgetni, és tudta, hogy egyáltalán nem azonos Arisztophanész félig természetfilozófus, félig szofista Szókratészével, akit nem motivált sem a politikai, sem a személyes bosszú, aki valóban törődött Athén erkölcsi jólétével és az ifjak fejlődésével, és képes volt az esetet elfogulatlanul megítélni, kizárólag a Szókratész által előadott védelem igazságának mérlegelésével — amint ezt egy jó bíró mindenkor tenné. A kérdés az, vajon egy ilyen embernek lehetett-e oka rá, hogy Szókratészt istentelenség vétkében bűnösnek találja.

Mondanom se kell, Burnyeat előadásában ezek után részletesen amellett érvelt, hogy ennek az elképzelt, elfogulatlan személynek a korabeli vallási hiedelmek felől tekintve igenis lehetett oka Szókratész elítélésére, majd újra feltette a kérdést: bűnös-e Szókratész vagy sem. Amint a szavazás előtt figyelmeztetett, a tudós társaságnak nem arra kellett válaszolnia, vajon Szókratész vallásos eszméi helyesebbek-e vagy számukra elfogadhatóbbak-e a korabeli athéniakénál, hanem a vádban foglaltakra: hisz-e Szókratész *azokban* az istenekben, akikben Athén, és megrontja-e az ifjakat azzal, hogy arra tanítja őket, ne higgyenek bennük? Részletes érvelése után hallgatósága minden esetben jelentős pálforduláson esett át: a többség Szókratész bűnösségére szavazott, csak néhányan tartották fenn eredeti ítéletüket, és sokan tatózkodtak. — „Mindez jól illusztrálja Platónnak a retorika hatalmával szembeni figyelmeztetését" — teszi hozzá az eredmény közléséhez malíciózusan Burnyeat.[4]

Ha ez még nem lenne elég, nemrég Szókratész perének két „újrafelvétele" is megtörtént, ahol rangos gyakorló ügyészek és ügyvédek képviselték a vádat illetve a védelmet, és nagy tapasztalatú, hasonlóképp rangos, gyakorló bírók

---

3 Alkibiadészt 415-ben, a csúfos vereséget hozó szicíliai hadjárat előtt a hermák megcsonkításával és az eleusziszi misztériumok profanizálásával (tehát „vallástalansággal" vagy istentelenséggel) vádolták; Kritiasz (Platón anyjának unokatestvére) a Harminc Zsarnok egyike volt, akit a 404/403-ban lezajló polgárháború során a demokraták kivégeztek. Szókratész mindkettővel kapcsolatban állt.

4 Burnyeat: I.m. 11. Az eredmény annál is figyelemre méltóbb, minthogy ha az említett előítéletektől magukat nyilvánvalóan mentesnek tartó, modern hallgatóság bűnösnek ítélte Szókratészt, mennyivel inkább annak ítélhették az athéniek! Innen tekintve csoda, hogy a tárgyaláson valaki *egyáltalán* az ártatlanságára szavazott. (Ebből az következik, hogy Burnyeat koncepciójával valami baj van.)

döntöttek ügyében, két, úgynevezett „ál-tárgyalás" keretében. Az időben előbbit az athéni Onassis Kulturális Központban rendezték (2012. májusában), nagy tekintélyű angol, francia, svájci, amerikai, görög és német jogászok részvételével, nagyobb nyilvánosság előtt.[5] A másikat néhány hónappal később (2013. januárjában), szintén közönség előtt, a chicagói Palmer House Hilton bálternében, Patrick Fitzgerald volt észak illinois-i államügyész kezdeményezésére (aki többek között az Egyesült Államok *contra* Osama Bin Laden és társai perben is közreműködött, Szókratész „ál-tárgyalásán" pedig a vádat képviselte), aki a megrendezett per keretében támogatást gyűjtött a chicagói National Hellenic Museum számára.[6] Annyit érdemes tudni, hogy míg a Görögországban lefolytatott perben Szókratészt felmentették, addig Chicagóban bűnösnek találták (ámbár nem halálra, csak pénzbírságra ítélték). Szókratész tehát nemcsak azzal büszkélkedhet, hogy évszázadokkal halála után számos perújrafelvétel alanya, hanem egyedülálló is abban, hogy az egyiknek köszönhetően sikerült másodszor is elítélni (noha ez esetben megúszta pénzbírsággal).[7]

Mitől olyan nagy hatású ez a történet, mitől aktuális újra meg újra? Arra a kérdésre talán lehetetlen is válaszolni, vajon (amint a Diderot által elmesélt eset is illusztrálja) korszakokon átívelő módon mi teszi azzá, arra viszont nem az, vajon ma mi lehet számunkra történetének tanulsága – persze a mindenkori interpretátor szemszögéből tekintve. Vannak ugyanis korszakok, amikor ez a történet aktuálisabb, mint máskor – és úgy vélem, éppen egy ilyen korban élünk. Elmesélem hát, mi erről a véleményem. Fő kérdésem az lesz, vajon mi okból perelték be ezt a hetvenéves öregembert a Kr.e. 4. század elején, és mi magyarázza, hogy bűnösnek találták, illetve halálra ítélték? Ugyanis a kérdésekre adott válaszok szolgálhatnak bizonyos tanulságokkal számunkra is.

Szókratész elítélésének alternatív magyarázatai

Előre kell bocsátanom, hogy a Szókratész per tekintetében Platónt veszem alapul forrásként, valamint valójában nem arról beszélek, Platón mint történeti forrás alapján hogyan értelmezhető a per, hanem arról, hogy (szerintem) Platón maga hogyan értelmezte, és milyen válasszal szolgált imént feltett kérdéseinkre. Ugyanis azt gondolom, Platón nem egyszerűen tudósít a perről, és nem egyszerűen védelmébe veszi Szókratészt az ellene felhozott vá-

5 http://www.sgt.gr/eng/SPG523/ Letöltve: 2019.01.27.

6 Lásd pl. http://www.businessinsider.com/socrates-convicted-again-in-modern-mock-trial-2013-2, https://www.cnsnews.com/news/article/patrick-fitzgerald-takes-socrates-mock-trial. Letöltve: 2019.01.27.

7 Amin a túlvilágon nyilván halálra nevette magát…

dakkal szemben (miként Xenophón teszi[8]), hanem arra a mindenkori értelmezőket izgató kérdésre is választ ad (nemcsak a *Védőbeszéd*ben, hanem egyéb műveiben is), hogy miként eshetett meg, hogy Szókratészt, aki „a legigazságosabb ember volt kortársai között" (*Hetedik levél* 324e-325a) istentelenségért beperelték és elítélték.[9]

Szókratész perét alapvetően három irányból lehet megközelíteni, ha elítélésének okaira érvényes magyarázatot szeretnénk adni. Minthogy a Szókratész elleni formális vád „istentelenség" (*aszebeia*) volt (ami a korabeli joggyakorlat szerint a hazaárulással, gyilkossággal és hasonlóan súlyos bűncselekményekkel volt egyenrangú, kiszabható legsúlyosabb büntetése pedig halálbüntetés volt[10]), és a sorsolással kiválasztott ötszáz esküdtbíra ennek vétkében találta bűnösnek, az első érvényes megközelítési irány vallási. (Erre támaszkodnak egyébként azok is, akik szerint a korabeli vallás, illetve valláserkölcs felől tekintve Szókratész joggal minősülhetett bűnösnek; így Burnyeat és az Onassis Kulturális Központ, illetve chicagói vádlói is). A kérdés ilyenformán az, vajon volt-e Szókratész vallásfelfogásában és/vagy vallásgyakorlatában olyasmi, ami veszélyeztette az athéni *polisz* vallását, illetve felborzolta az átlagpolgár vallásos kedélyeit?

Noha sok szempontból ez tűnik döntő tényezőnek Szókratész elítélésében,[11] jóval népszerűbb megközelítés a politikai. Erre az szolgáltat okot, hogy Szókratész egyik mellékvádlója egy nagytekintélyű demokrata politikus, Anütosz volt, a 403-as, Thraszübulosz vezette demokratikus restauráció fontos politikusa, aki szerette volna visszaállítani a peloponnészoszi háború előtt gyakorolt, moderáltabb demokráciát, így a Harminc Zsarnok bukása után beterjesztette az európai történelem első amnesztia törvényét.[12] Mivel az

---

[8] Xenophón *Védőbeszéd*ének történeti hiteltelenségére vonatkozóan részletesen lásd: Mogyoródi Emese: A Sókratés kérdés. Xenophón és a történeti Sókratés. *Antik tanulmányok* 61. 1. 2018. 1-29.

[9] Az előző jegyzetben említett tanulmányomban amellett érvelek, hogy erre a kérdésre Xenophón is ad egyfajta választ, de a történelmi körülményeket figyelembe véve válasza nem plauzibilis. Platón beszámolója azonban megfelel az ott felvázolt kritériumoknak. Az alábbiakban ezekre térek ki.

[10] Az *aszebeiá*ra vonatkozóan bővebben lásd Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón.* Platón összes művei kommentárokkal. Fordította Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*). Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005. 71., 40. jegyz.

[11] Nem csak amiatt, hogy a per tárgya végső soron *aszebeia*, vallási bűncselekmény, és akárhogy is vesszük, a bírák *pro forma* ebben hoztak ítéltet, hanem amiatt is, hogy az *Euthüphrón*ban Platón kétszer is utal rá, hogy az athénieknek Szókratész vallásos nézeteivel szemben lehettek fenntartásai: egyfelől a „daimóni valamivel" kapcsolatban (3b-c), másfelől Szókratész moralizált istenképével kapcsolatban (szemben az olümposzi vallás isteneivel) (6a).

[12] Vö. 10. jegyz.

athéni demokrácia történetének legsúlyosabb konfliktusa, a demokraták és oligarchák közötti polgárháború – melynek következtében a Harminc Zsarnok kormányzása idején Anütosznak is menekülnie kellett Athénból a demokraták oldalán – csupán négy-öt évvel a Szókratész per előtt zajlott le, plauzibilis a feltevés, hogy a per valamiképp Anütosznak, mint vezető demokrata politikusnak érdekében állt, és ő áll mögötte.[13] A kérdés innen tekintve az, vajon volt-e Szókratész nézeteiben és/vagy tevékenységében olyasmi, ami politikai szempontból felborzolhatta a demokraták kedélyeit, és valamiképp befolyásolta az esküdtbírákat döntésükben? Azt nem feltételezhetjük, hogy Anütosz közvetlenül befolyásolhatta volna a bírákat, mivel a sorshúzásos esküdtbíráskodási rendszer ezt lehetetlenné tette; tehát a per nem volt koncepciós per, mivel az ítélet nem volt garantált; ugyanakkor Anütosz apellálhatott egyfelől akár a politikai közvélekedésre, akár az egyébiránt vallásos kedélyekre. Tehát innen tekintve a per egyfajta kirakatper lenne, mellyben valaki egy ártatlan ember elítéltetésével azt szándékozik demonstrálni politikai ellenfeleinek, hogy bármikor könnyűszerrel elbánhat velük is.

A harmadik megközelítést szociálpszichológiainak nevezhetnénk, mivel valamilyen módon a konkrét vallási illetve politikai háttértől független, általános (csoportdinamikai) emberi tényezőkre vezeti vissza mind Szókratész beperlését, mind pedig elítélését. Ez különösen azok körében szokott népszerű lenni, akik mit sem tudnak a per vallási illetve politikai vonatkozásairól, vagy nem tulajdonítanak döntő jelentőséget nekik. Itt persze nem olyasféle népi bölcsességekre kell gondolni, mint hogy „mondj igazat és betörik a fejed”, vagy a „csákós veréb” mélyértelmű esete, hanem arra, amire Platón Szókratésszel valóban utaltat is a *Védőbeszéd*ben, méghozzá olyannyira, hogy azt néhányan (egyáltalán nem alaptalanul) kulcsnak tekintik a per kimenetelének értelmezéséhez. Hallgatók körében komoly zavart szokott okozni, hogy világosan megkülönböztessék egymástól, amit Szókratész „régi vádaknak” és amit „új vádaknak” nevez a platóni *Védőbeszéd*ben (18a-b), pedig ennek döntő jelentősége van. A régi vádak azok a szóbeszédek, rágalmak, amelyek Szókratész személyére vonatkoznak az athéni nép, kortársai körében, hogy ti. valamiféle „bölcs”, aki „égi jelenségeket és föld alatt tikokat fürkész, és a gyengébb érvet erősebbé teszi”, valamint efféle nézetek terjesztésével valamiképp „megrontja az ifjakat” (18b-c).[14] A szóbeszéd mögött (részben) Arisztophanész *Felhők* című komédiája áll, amelyet 423-ban mutattak be, és amelyben egy Szókratész nevű alakot szerepeltet, aki egyfelől ter-

[13] Anütosz perben játszott szerepére vonatkozóan bővebben lásd pl. A. E. Taylor: *Platón*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 225-228.

[14] Saját fordításom. Ha másképp nem jelölöm, a görög szövegeket a továbbiakban is saját fordításomban közlöm a megadott Atlantisz kötetből (vö. 10. jegyz.).

mészetfilozófiával foglalkozik, és Zeusszal és a többi hagyományos istennel szemben valami „felhőistennőket” és egy bizonyos „tölcsért” (egyfajta kvázi-anaxagoraszi, kvázi-empedokleszi kozmikus örvényt) tisztel, másfelől gerinctelen szofistaként arra vállakozik, hogy jó pénzért bárkinek megtanítsa a retorika fogásait, amivel bármilyen ügyet megnyerhet, legyen az erkölcsileg helyes vagy helytelen. (Amiben a Sztrepsziadész nevű ügyefogyott athéni polgár kiképeztetni akarja tékozló fiát, aki fojtogató adósságokba keverte.) Ezek a szóbeszédek azt sugallják róla, hogy valamiféle ateista, illetve erkölcsi gátlások nélküli személy, tehát tág értelemben véve „istentelen”.[15] Mármost, Szókratész nemcsak azzal kezdi védekezését, hogy ezeket a rágalmakat megpróbálja eloszlatni maga felől, hanem azt is jelzi, hogy magukat a rágalmakat sokkal nehezebb lesz kivernie az athéniek fejéből, mint a formálisan benyújtott vádakat megcáfolnia (ezek az új vádak), minthogy régóta élnek bennük (köztük nyilvánvalóan azokban is, akik bíráskodnak felette) (18b, d-e, 19a). Ennél azonban még tovább megy: miután Melétosz formális vádjait a vele folytatott dialógusban megcáfolja, a beszédrészt a következőkkel zárja:

> Nos hát, athéni férfiak: nem hiszem, hogy tovább kellene védekeznem, hogy abban, amivel Melétosz a vádiratában megvádol, nem követek el jogtalanságot, hanem ez is elegendő. Amit azonban az iméntiekben is mondtam, hogy mély gyűlölködés támadt ellenem, mégpedig sokak részéről, tudjátok meg, színigaz. És ez az, ami miatt elítéltetem, ha elítéltetem: nem Melétosz, még csak nem is Anütosz az oka, hanem a tömeg rágalma és rosszindulata. Mert ez bizony már sokak, köztük derék emberek vesztét is okozta, s gondolom még fogja is okozni; attól ugyan nem kell tartani, hogy nálam megállapodik (28a-b).

Úgy tűnik, itt maga Szókratész (tehát Platón) sugallja a választ elítéltetésének végső okára vagy magyarázatára vonatkozóan, és ez a magyarázat hangsúlyosan nem vallási (lásd az utalást Melétoszra, akit egyfajta buzgó vallásosság jellemez[16]), sem nem politikai (lásd az Anütoszra történő utalást),

---

[15] Mivel az athéni vallás államvallás volt, ezért a közösségi (és magán-) élet legfőbb erkölcsi szabályzója is volt. A nyilvánvalóan vallásgyalázó cselekedetek (például a szentélyek vagy istenszobrok meggyalázása vagy a kultikus gyakorlatban való részvétel hiánya) mellett tehát olyasmi is hatálya alá esett, ami általában bomlasztotta az athéni politikai és vallási közösséget. „Az ifjak megrontása” tehát nem egy, a vallásitól független vádpont, hanem szorosan ennek hatóköre alá esik: egyfajta közösség elleni izgatás a fiatalok körében.

[16] Melétosz megelőzőleg vádlóként lépett fel egy hasonló *aszebeia* perben (Andokidész ellen), úgyhogy plauzibilis a feltevés, hogy Anütosz vallási buzgósága miatt választotta és tolta maga elé, ugyanis ő maga az amnesztia törvény beterjesztőjeként ezt arcvesztés nélkül nem tehette meg (vö. Taylor: i.m. 226-227).

hanem szociálpszichológiai: a vele szembeni (téves) előítéletekben keresendő, amelyeket az esküdtbírák ezek szerint nem voltak képesek félretenni vagy revideálni, minden ártatlansága mellett felhozott érve és bizonyítéka ellenére sem.[17] Miért kellene ennél tovább mennünk a magyarázat keresésében?

Előrevetíteném, hogy nem keresek más magyarázatot, hanem ezt fogom pontosítani és kibontani, azonban oly módon, hogy az összefonódik egy vallási és politikai szempontból egyaránt releváns magyarázattal is, tehát komplexebb, mint a fent tárgyalt alternatív magyarázatok. Felmerül ugyanis a kérdés, vajon önmagában kielégítő-e a szociálpszichológiai magyarázat? Ha igen, mit kezdjünk a per vallási és politikai aspektusaival, ha pedig nem, mi köze ezekhez (vagy ezek egyikéhez)? A kérdés egyrészt azért érdekes, mert bárhogyan is magyarázzuk Szókratész elítélését, kielégítő választ kell találnunk a kérdésre, vajon vallási szempontból tekintve mi borzolhatta fel azon bírák kedélyeit, akik a bűnösségére szavaztak, hiszen a formális vád mégiscsak istentelenség volt, és a bírák ennek vétkében találták bűnösnek. Legalább ilyen súllyal vetődik fel a politikai relevancia is, mivel az említett történeti háttér és a *Védőbeszéd* számos finom utalása világossá teszi, hogy ez semmiképp sem hagyható figyelmen kívül.[18] Másfelől, mert válaszunk meghatározza a perből levonható tanulságokat is. Ha például megelégszünk a szociálpszichológiai magyarázattal, akkor körülbelül azt a kevéssé mélyértelmű (ugyanakkor erősen elkeserítő) tanulságot vonhatjuk le, hogy az (érzelmi indíttatású) emberi előítéletek olyan mélyen gyökereznek, és tömegben olyan erősen meghatározzák az emberek gondolkodását és döntéseit, hogy nincs az a napnál világosabb cáfoló tény, mely képes lenne módosítani őket. Mármost, ha ez így van, akkor Szókratész elítélése szükségszerű volt, mintegy társadalmi törvényszerűség, és sem Szókratész, sem maga a „mindenható” delphoi Apollón nem tudott ellene mit tenni. Szókratész azonban világossá teszi, hogy ez nem így van, egyrészt, amennyiben igencsak körültekintően, minden érvelőképességét latba vetve védekezik a vádak ellen (tehát feltételezhetően lát rá esélyt, hogy a vele szembeni előítéleteket képes lesz megváltoztatni), másrészt pedig amennyiben az ítélet után kérlelhetetlenül ráolvassa elítélői fejére a felelősségüket (39a-b, 39d), ami nyilvánvalóan arra utal, hogy (testületileg is, egyénileg is) szabadságukban állt másképp dönteni.

---

[17] Megjegyezendő, hogy Xenophón *Védőbeszéd*ével éles ellentétben a platóni Szókratész nem akarja kiprovokálni az elítéltetését, hanem minden erejével védekezik a vádak ellen. Erre vonatkozóan bővebben lásd Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, 59., 10. jegyz.; Mogyoródi: A Sókratés-kérdés, 14-19.

[18] A fent idézett szövegrészen kívül Szókratész máshol is világossá teszi, hogy tudatában van a háttérben meghúzódó politikai motivációknak (vö. 29c, 33a).

Egy komplex magyarázat

Térjünk tehát vissza az imént idézett passzushoz. Kérdésünk tehát az lesz, vajon rejt-e az egyszerű szociálpszichológiai magyarázatnál többet. Először is azt érdemes észrevenni, hogy a vele szembeni előítéletek érzelmi hátterekénk Szókratész a „gyűlölködést" nevezi meg, ezt azonban nem arra vezeti vissza, amire első megközelítésben gondolnánk, tudniillik Arisztophanész komikus ábrázolására (ami evidens módon megmagyarázná az előítéletek elterjedtségét), hanem valami egészen másra.[19] Ez pedig mindaz, ami a híres delphoi jóslat után történt (erre utal vissza az „iméntiekben" a fenti passzusban). A sztorit mindenki ismeri, de kevesen tudják, milyen komplex szerepet tölt be a *Védőbeszéd*ben, és milyen kulcsfontosságú alapkérdésünkre vonatkozóan. Miután – ott lévő tanúkra is hivatkozva – tisztázta, hogy semmi sem igaz a régi vádakból, mivel soha nem foglalkozott komolyan természetfilozófiával, nem is ért az ilyesmihez, így hát effélét soha nem is tanított senkinek, továbbá a szofistákkal ellentétben soha nem vállalkozott az emberek nevelésére, az erény tanítására, mert ehhez sem ért (19c-20e),[20] ő maga vet fel egy plauzibilis kérdést, a „nem zörög a haraszt, ha nem fújja a szél" józan paraszti logikája szerint. Ha ez igaz, akkor mégis hogyan keletkeztek felőle ezek a rágalmak? A jóslat történetének elbeszélése tehát elsősorban azt a(z érvelése sikeressége szempontjából fontos) célt szolgálja, hogy erre a joggal felvethető kérdésre válaszoljon (vö. 20c). Nem mellesleg azonban mindjárt a védekezés érdemi része elején tisztázza is egyúttal a bírák számára inkriminált tevékenysége valódi természetét, motivációját és célját, valamint azt, hogy ez egyébként személyesen is milyen fontos számára.[21] Végül, amint jeleztem,

---

[19] Szakmai körökön kívül általánosan elterjedt (indirekt módon) Arisztophanészt felelőssé tenni Szókratész elítéltetéséért (vö. 18d, 19c), *Felhők* című komédiája miatt. Platón azonban világossá teszi, hogy nem Arisztophanészt okolja, hanem a 'régi rágalmak' elterjesztőit (18a-e), akik *névtelenek* (Arisztophanésszel szemben) (18d).

[20] Később hozzáteszi, hogy ennélfogva soha nem is kért pénzt azért, amit művel, de persze ha valaki meg akarta hallgatni, hogyan beszélget az emberekkel, azt szabadon megtehette (33 a-b).

[21] Felvetették, hogy a jóslat története platóni konstrukció, továbbá, hogy ha egy ilyen kulcsfontosságú részben Platón nem tudósít hitelesen, akkor az az egész védőbeszédet hiteltelenné teszi (R. Waterfield: The Quest for the Historical Socrates. In. J. Bussanich – N. D. Smith (Szerk.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, New Delhi, etc. 2003, 13). Nem hiszem azonban, hogy ez a súlyos következtetés megállja a helyét. Ha a jóslat története szó szerint nem is igaz, annyi bizonyosan tudható Szókratészről, hogy az erényekről beszélgetett az emberekkel, valamint, hogy nem tulajdonított magának (lényegi vagy bizonyos) ismeretet az erényről, ellenben fontosnak tartotta „tesztelni" mindazokat, akik effélét állítottak magukról. Minden isteni küldetéstudattól függetlenül belátható, hogy ez a tevé-

kulcsot ad Szókratész elítéltetésének magyarázatához is. Ahhoz, hogy felvázoljam, ezt miben látom, tisztáznom kell tevékenysége lényegét, valamint, hogy mennyiben tartom azt relevánsnak politikai illetve vallási szempontból.

A jóslat története jól ismert, tehát csupán kiemelem belőle azokat a részleteket, amelyek kérdéseink szempontjából jelentősek (20e-24b). Szókratész egy barátja, Khairephón egyszer element Delphoiba, és azt kérdezte, van-e bölcsebb ember Szókratésznél; a Püthia azt felelte, nincs nála bölcsebb. Szókratész ezen a kinyilatkoztatáson megütközött, hiszen egyáltalán nem gondolta magát „bölcsnek" (*szophosz*), sem kicsit, sem nagyon.[22] Ugyanakkor az is világos volt számára, hogy az istenség (a Püthián keresztül Apollón) nem hazudhat, tehát a kijelentésnek igaznak kell lennie. Ez egy feloldhatatlan dilemmába juttatta (*aporiá*ba kergette[23]), míg végül azt gondolta, megpróbál találni egy nálánál bölcsebb embert, hogy ezzel bebizonyítsa, az isten (Apollón) téved: igenis létezik nála bölcsebb ember, tehát nem ő a legbölcsebb (21b-c). Persze (de ezt csak én teszem hozzá) nem talált ilyeneket sem az államférfiak, sem a költők, sem a mesteremberek között – azaz, mondhatni az intellektuális elit körében –, ehelyett rendre az derült ki róluk (méghozzá nyilvánosan folytatott beszélgetések során), hogy ugyan sokan bölcsnek hiszik őket, leginkább pedig saját maguk, de valójában egyáltalán nem azok.[24] Vizsgálódásai során Szókratész azt a konklúziót vonja le, hogy ezeknél az állítólagos bölcseknél legalábbis annyival bölcsebb, hogy ha nem tud valamit, akkor nem is hiszi magáról, hogy tudja. Így jön rá a rejtélyes jóslat valódi

kenység erkölcsi és politikai szempontból nagyon is üdvös egy demokratikus társadalomban (erről lásd alább).

[22] A *szophosz* melléknévnek a magyar „bölcstől" némiképp eltérő jelentéstartományai (is) vannak: olyan valakit jelöl, aki 'tud' valamit, 'ért' valamihez (például egy mesterséghez) illetve 'okos', 'jártas' valamiben.

[23] Jelentős részlet, hogy Platón korai dialógusainak tanúsága szerint (lásd pl. *Euthüphrón*, *Prótagorasz*) Szókratész, akinek a filozófiai vizsgálódásai számos beszélgetőpartnerét juttatja gondolati kiúttalanságba (*aporia*), mintegy pályája kezdetén maga kerül efféle kiúttalanságba: „Azután jó ideig kétségek között hányódtam (*éporun*), hogy mit is akar mondani, míg végül nagy nehezen ilyesféle kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam (21b7-9)."

[24] Ennek a három csoportban nem ugyanaz az oka: az államférfiak esetében az derült ki, hogy egyáltalán nem tudnak semmit, de meg vannak győződve felőle, hogy bölcsek (21d); a költőkről, hogy nem hozzáértés folytán alkotják műveiket, hanem egyfajta ihletett, önkívületi állapotban, és fogalmuk sincs róla mit is beszélnek (22c), ugyanakkor azonban költészetük miatt azt hiszik, egyéb dolgokban is ők a legbölcsebbek (21c); a mesteremberek ugyan valóban rendelkeztek bizonyos tudással (értettek valamihez), csakhogy emiatt azt gondolták, „a legnagyobb dolgokban is" ők a legbölcsebbek (21c-22e). – A közös nevező mindhárom esetben az, hogy – akár tudnak valamit/értenek valamihez, akár nem – (vélt) bölcsességüket kiterjesztik olyasmire is, amiről semmit nem tudnak, vagy amihez egyáltalán nem értenek.

jelentésére: nem azt állítja róla, hogy valódi értelemben véve bölcs (azaz mindentudó vagy mindenhez értő), sőt, a jóslat valójában nem is róla szól, csupán például állítja őt az emberek elé, mintegy azt üzenve, hogy „Emberek! Az közöttetek a legbölcsebb, aki Szókratészhez hasonlóan fölismerte, hogy bölcsesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér" (23b). Ide vezeti tehát vissza az ellene irányuló gyűlölködést (21d, 21e, 23a), rossz hírének széleskörű elterjedését pedig arra, hogy az őt követő ifjak, akiket igencsak mulattattnak az efféle nyilvános lejáratások, utánozzák a módszerét, és sokakat másokat is megvizsgálnak, azok pedig tehetetlen dühükben saját maguk (vagy az ifjak) helyett rá haragszanak meg, és elterjesztik róla, hogy „megrontja az ifjakat" (23c).

> Ha pedig valaki megkérdi tőlük, mivel is rontja meg és miféle tanítással, akkor nem tudják, mit feleljenek, mert fogalmuk sincs (agnouszin). De persze, hogy a többiek észre ne vegyék zavarukat (mé dokószin aporein), ama jól ismert, minden filozófussal szemben könnyen bevethető szólamokat fújják, hogy égi jelenségeket és föld alatti dolgokat kutat, nem tiszteli az isteneket, és a gyengébb érvet erősebbé teszi. Mert az igazat, gondolom, nem szívesen vallanák be, hogy tudniillik nyilvánvalóan csupán megjátsszák, hogy tudnak valamit, de nem tudnak semmit (23d-e).[25]

Ez nyilvánvalóan a hárítás motiválta kivetítés klasszikus esete, amit ma is jól ismerünk, akár individuálpszichológiai, akár szociálpszichológiai kontextusban. Mármost, mivel Szókratész államférfiakat, költőket és mesterembereket említ a megvizsgáltak között, sőt, később azt mondja, hogy Anütosz a mesteremberek, Melétosz a költők miatt haragszik rá (*hüper tón poiétón akhthomenosz*) (23e-24a), a legkézenfekvőbb magyarázat a per motivációjára személyes: Anütosz is, Melétosz is ott lehetett azok között, akiket Szókratész valamikor megvizsgált, és nyilvánosan lejáratódtak, ezért személyes bosszút akartak állni rajta.[26] Habár nem elképzelhetetlen, hogy Szókratész beperlésében valamiféle személyes motiváció is szerepet játszott, nem hiszem, hogy ez abban állna, hogy a vádlóit is alávetette volna hírhedt vizsgálódásainak, sem azt, hogy Platón véleménye az ügyről kimerülne egy efféle magvas, kocsmafilozófia szintű magyarázatban.[27] Erre a legfőbb indokom

---

[25] A kontraszt a megvizsgáltak és Szókratész között itt is nyilvánvaló: Szókratész minden további nélkül kész nyilvánosan beismerni, hogy gondolati kiúttalanságba jutott (a delphoi jóslat kapcsán), a magukat bölcsnek vallók és hirdetők azonban gondosan próbálják elrejteni *aporiá*jukat (*mé dokószin aporein*).

[26] Vö. Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, 65. 29. jegyz.

[27] Lényeges ebből a szempontból a 23e3-ban alkalmazott határozói kifejezés (*ek toutón kai Melétosz moi epetheto kai Anütosz, kai Lükón*) fordítása. Mint már Burnet

nem is a *Védőbeszéd*ben található, hanem a *Menón*ban, ahol Szókratészt (többek között) Anütosszal beszélgetve ábrázolja Platón. Itt két lényeges dolog derül ki Anütoszról: egyfelől, bár úgy tartja, Athénban mindenki az erény tanítója, a szofistákkal szemben hiszterikus ellenszenvet táplál, mivel úgy véli, romlást hoznak mindazokra, aki érintkeznek velük (pedig személyes tapasztalata nincs is róluk); másfelől fenyegetőleg reagál Szókratész felvetésére, miszerint a legkiválóbb államférfiaknak tartott athéni vezetők (mint Themisztoklész vagy Periklész) nem tudták megtanítani az erényt fiaiknak (mivel az nem is tanítható) (*Menón* 91b-92d). Azt is tudjuk, hogy Anütosz (és általában a demokraták) néhány évvel a polgárháború és a demokrata rezsim helyreállítása után olyan politikai helyzetben volt, melyben a rendszer elleni oligarchikus szervezkedést még nem lehetett teljességgel kizárni. Ennek alapján felvethető, hogy Anütosz nem saját személyében sértett emberként, hanem városáért aggódó államférfiként lép fel Szókratész ellen: foggal-körömmel védeni igyekszik erkölcsi-politikai hagyományait az olyasféle kihívásokkal szemben, amelyeket szemében a szofisták tevékenysége reprezentál, egy olyan emberen verve el a port, akit könnyen össze lehet téveszteni velük, miközben egyfajta kirakatper keretében azt üzeni oligarchia szimpatizáns ellenfeleinek, hogy ha az egyébként teljességgel ártatlan Szókratésszel a demokraták így képesek elbánni, mennyivel több félnivalójuk lehet nekik. „Okos" húzás, mondhatnánk, a görög *deinosz* – 'félelmetes', 'szörnyű', ugyanakkor 'okos', 'ügyes', 'csodálatos' – kétértelműségét idéző módon.

Mielőtt mindebből arra következtetnénk, hogy Szókratész története akkor végső soron a hatalom és a kritikus értelmiségi viszonyának problémáját illusztrálja (és olyasféle tanulságot vonnánk le belőle, hogy a hatalommal szemben kritikus értelmiségit egy korrupt hatalom hajlamos a legerkölcstelenebb eszközökkel eltakarítani az útból), érdemes ennél mélyebbre ásni. Mint említettem, Platón ugyanis nem csak a *Védőbeszéd*en keresztül tudatja velünk értelmezését a perről. Mivel a vád legfontosabb pontja az istentelenség, és mivel Platónnak van egy dialógusa, az *Euthüphrón*, amelyik ezt a fogalmat tematizálja, ráadásul számos olyan utalással, melyből relevanciája a perhez világosan kiderül, alapkérdéseink szempontjából ez a dialógus nem hagyható figyelmen kívül.[28] A fenti magyarázat továbbá elégtelen, ha belegondolunk,

---

rámutatott, nem az az értelme, hogy „ezek közül lépett fel ellenem Melétosz is, Anütosz is, Lükón is" (23e3), hanem körülbelül az, hogy „ennek [ti. a rágalmaknak] köszönhetően (lépett fel ellenem, stb.)". Ezt az támasztja alá, hogy 19b1-ben úgy utal Melétoszra, mint aki elhitte a rágalmakat (vö. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Ed. with Comm. by John Burnet. Oxford, 1924, 179.). Hozzátehetnénk, hogy Szókratész fontosnak tartja, hogy a „régi vádlók" (a rágalmazók) névtelenek (18c-d), tehát Melétoszékat már csak ezért sem veheti egy kalap alá velük.

[28] Vö. *Euthüphrón* 3b-d, 6a.

hogy bármi volt is Anütosz politikai (vagy akár személyes) motivációja, nem feltételezhető sem az, hogy ezekben az esküdbírák többsége osztozott volna vele, sem az, hogy valamiképp korrumpálhatta volna őket. Vagyis Anütosz feltehető machinációi talán elégséges magyarázzal szolgálnak arra vonatkozóan, hogy *miért perelték be* Szókratészt, de arra nem, hogy *miért ítélték el*.[29]

Az *Euthüphrón* kevésbé ismert dialógus, ezért röviden érdemes összefoglalni számunkra releváns lényegét. Euthüphrón, aki egy közelebbről nem egyértelműen azonosítható szekta (talán orphikus közösség) tagja, így mélyen vallásos ember, sőt, egyfajta vallási szakértő és jós, a *baszileusz*hoz (a vallási és gyilkossági perekben előzetes meghallgatást lefolytató *arkhón*) igyekszik, mivel gyilkosságért beperelte az apját; a királyi csarnok előtt belebotlik Szókratészbe, aki épp meghallgatásra igyekszik a saját perében. Miközben kölcsönösen tisztázzák egymás számára pereik tárgyát, illetve (Euthüphrón esetében) az alperes és (Szókratész esetében) a felperes személyét, és kiderül, hogy Euthüphrón a maga részéről a saját apját perelte be gyilkosságért (ami az istentelenség egy súlyos fajtája volt), Szókratész kapva kap az alkalmon és megkéri Euthüphrónt, ugyan világosítsa fel az istenesség mibenléte felől, ha annyira magabiztosan állítja, hogy tisztában van vele. Különben csak nem vetemedne rá, hogy a saját apját istentelenségért feljelentse (4e)! Hiszen ez neki létkérdés: nem mindegy ugyanis, milyen hatékonyan tud majd érvelni saját vádlója ellen. Ha most egy ilyen tekintélyes szakértőtől megtudhatja végre, miben is áll, amivel vádolják, nyert ügye lehet (5c). Feltehetőleg jó időben elindulhattak ügyük intézésére, mert ekkor hosszasabb beszélgetésbe bonyolódnak, minek során Euthüphrón számos definíciós próbálkozásáról derül ki, hogy elégtelen vagy tarthatatlan. Végül aztán erősen zavarba kerül, mert, mint kifakad, „én már nem is tudom, hogy mondjam el neked, mit gondolok" (11b). Magyarán: valójában fogalma sincs az istenességről (ebben áll az *aporia*), holott mindeddig azt gondolta, tökéletesen tisztában van vele. Ezután újabb kérdések és válaszok keretében végül kilyukadnak Euthüphrón kezdeti meghatározásához, amiről pedig már előzőleg kiderítették, hogy helytelen. Úgyhogy új kezdet után kellene nézniük, és Szókratész ezt is javasolja, ám Euthüphrónnak hirtelen eszébe jut, hogy valami fontos dolga van, Szókratész pedig kifejezi mély csalódását, hogy így nem mutathatja meg Melétosznak, hogy megtanulván Euthüphróntól az istenességet, immár jobb ember lett (15d-16a). (Így aztán mi sem tudjuk meg, miben is áll az istenesség.)

---

[29] Megjegyzendő, hogy egyébiránt a legelegánsabb (mert legökonomikusabb) magyarázat olyasféle volna, melynek értelmében Anütoszt és az athéni népet ugyanaz a tényező motiválta. A fenti meggondolások alapján azonban ez nem lehet politikai. – Az alábbiakban éppen egy ilyen (a motivációt nem politikaira redukáló) magyarázatra teszek kísérletet.

Nos, rövidre fogva az *Euthüphrón* tanulságait: ez a zseniális kis dialógus többek között azt illusztrálja, milyen homályos és problematikus fogalom is az „istenesség" (illetve istentelenség) a korban: hiszen egy magát mélyen vallásosnak tartó embernek sincs világos fogalma róla; s hogy ugyanakkor bizonyos helyzetekben mennyire életbevágó is lehet a tisztázása. Ilyen helyzet többek között, amikor valakit istentelenséggel vádolnak, s így halálbüntetéssel fenyegetik. Másrészt az is kiderül (bár Euthüphrón nem igen látszik felfogni), hogy nem lehetséges olyan istenes cselekedet, amelyik ne lenne igazságos (erkölcsös) is egyúttal (12c-d). Ennélfogva lehetséges, hogy az istenesség olyasmi, amit csupán akkor tudnák kideríteni, ha tudnánk, miben lelik kedvüket az istenek (Euthüphrón első lényeges definíciója: 6e, pontosítva 9d-nél) – amit igencsak nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen kideríteni – de az elvileg nem kideríthetetlen, hogy miféle cselekedetek igazságosak. De mindenekelőtt az válik világossá, hogy ha egy olyan súlyos (valláserkölcsi vagy erkölcsi) dilemma merül fel, mint Euthüphrón esetében – aki buzgón meg akar felelni a vallási tisztaságnak, de közben esetleg maga is gyilkossá válhat ha netán tévedne arra vonatkozóan, jogos-e feljelenteni az apját –, akkor jobb, ha alaposan végiggondoljuk, mi a helyes döntés. Ennek érdekében pedig (vallási és/vagy) erkölcsi kötelességünk tisztázni az istenesség fogalmát. Végül, de nem utolsó sorban, a per értelmezése szempontjából kiderül valami fontos Euthüphrón morálpszichológiájáról is. Tudniillik az, hogy miközben ilyen súlyos dilemmával szembesíti az élet, észre sem veszi, mivel olyannyira meg van győződve felőle, hogy pontosan tudja, miben is áll az istenesség. Sőt, ezen a magabízó hitén talán Szókratésszel lefolytatott beszélgetése sem változtat, noha komoly revízióra kellene késztetnie az istenességre vonatkozó meggyőződései tekintetében.[30]

Arra hívnám fel a figyelmet, hogy „Athén" (akit/amit természetszerűleg az esküdtbírák reprezentáltak) lényegében ugyanolyan helyzetben volt Szókratésszel szemben a tárgyaláson, mint Euthüphrón a saját apjával szemben. Dönteniük kellett róla, hogy amit Szókratész (illetve Euthüphrón apja) művelt, kimeríti-e az istentelenség fogalmát. Mivel azonban ez abban az értelemben semmiképp sem volt egyértelmű, hogy Szókratész olyasmit művelt volna, ami mindenki számára evidens módon kimerítette volna e tényállást (mint például, hogy nem vett részt a kultuszokban, vagy bármiféle vallásgyalázást, a misztériumok profanizálását, kultusz-szobrok megcsonkítását, temp-

---

30 Diogenész Laertiosz (II.29) szerint Euthüphrón Szókratésszel folytatott beszélgetése következtében visszavonta a vádat. Ez nem kizárható, de más adatunk nincs rá. (Annyi bizonyos, hogy ha vissza is vonta, nem közvetlenül a beszélgetés után, mivel a dialógus végén otthagyja Szókratészt azzal, hogy „sürgős dolga van" (15e), vagyis nem megy vissza az *arkhón*hoz.

lomrablást, hasonlókat követett volna el), az esküdtbírákra valójában a mai értelemben vett bírók szerepe hárult. Ugyanis nem egyszerűen egy ténykérdésről kellett határozniuk, hanem szubsztanciális döntést kellett hozniuk a szóbanforgó törvény értelméről és a konkrét esetre való alkalmazhatóságáról.[31] Vagyis a bíráknak maguknak kellett *értelmezniük*, hogy miben is áll az egyébként igencsak tág fogalmi keretek között mozgó „istentelenség", és eldönteniük, hogy ezt Szókratész tevékenysége kimeríti-e. Védekezése érdemi részében Szókratész éppen ebben segít nekik: elmagyarázza tevékenysége közelebbi természetét, és rávilágít, hogy nem hogy nincs benne semmi istentelen, hanem valláserkölcsi szempontból nagyon is üdvös (mármint Athén és ifjaik számára). Ezt Szókratész nem dogmatikus, heretikus vagy kioktató módon teszi, olyan elvekre vagy értékekre hivatkozva, amelyekben az athéniak – saját hagyományaik értelmében – ne osztoznának. Ezt többek között az is alátámasztja, hogy férfiúi viselkedési mintaként Akhilleuszra hivatkozik, a görög mitológia, kultúra és valláerkölcs egyik, ha nem a legkiválóbb paradigmatikus hősére (28c-d), és – ha így akarjuk felfogni – autoritásként egy olyan istenségre, aki az olümposzi vallás és az athéni *polisz* hagyományosan nagy tisztelettel övezett istensége: Apollónra.[32] Vagyis, amikor elmagyarázza azokat az elveket és értékeket, amelyek tevékenységét meghatározzák, akkor semmi olyasmire nem hivatkozik, ami unorthodox volna, ellenkezőleg, az athéni vallás és valláserkölcs legősibb rétegeiből táplálkozik.[33]

Az *Euthüphrón*ból levonható tanulságok ennélfogva a következőket világítják meg. 1.) a korban az „istentelenség" legalább olyan homályos és tág keretek között mozgó fogalom volt, mint ma az „erkölcstelenség". Ugyanakkor Szókratész helyzete egy erkölcsileg felelősen gondolkodó (igazságtalan ítéletet hozni nem kívánó) embertől azt követelte meg, hogy alaposan fontolja meg, Szókratész viselkedése kimeríti-e ezt a fogalmat. 2.) ezért erkölcsi (ugyanakkor egyúttal jogi és vallási) kötelessége volt alaposan elgondolkodni Szókratész magyarázatain, mégpedig nem csak arra vonatkozóan, hogy mit is tesz pontosan,

---

[31] Vö. Josiah Ober: Socrates and Democratic Athens. In. Donald R. Morrison (Szerk.): *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, 2010, 139.

[32] Apollón, mint Athén törvényeinek és politikai egységének őre kiemelkedően fontos szerepet játszott mind az athéni *polisz*ban, mind Szókratész számára (különösen abban a döntésében, hogy az ítélet elől nem menekült el). Erre vonatkozóan bővebben lásd Gelenczey-Miháltz Alirán gondolatébresztő Utószavát a *Kritón*hoz, az idézett Atlantisz kötetben (i.m. 206-211).

[33] Burnyeat tehát félrevezető dilemma elé állítja hallgatóságát, amikor szavazásuk előtt arra figyelmezteti őket, hogy nem arról kell dönteniük, hogy Szókratész vallásossága számukra szimpatikusabb vagy helyesebb-e, hanem arról, hogy a korabeli vallásosság felől tekintve elfogadható volt-e (vö. 2. jegyz.). Sem Szókratész és Athén, sem Athén és a mi vallásosság fogalmunk nem feltétlenül egymást kizáróak.

hanem arra vonatkozóan is, hogy az kimeríti-e az istentelenség fogalmát. Ezt főként akkor kellett alaposan átgondolnia, ha egyébként homályos, vagy egyenesen helytelen fogalommal rendelkezett róla. Állításom, hogy Platón úgy látta: azok a bírák, akik bűnösnek találták, legalábbis ellenálltak ennek a jogos elvárásnak, mivel ragaszkodtak az istenességről alkotott helytelen (vagy homályos) fogalmukhoz – épp úgy, ahogyan Euthüphrón is ragaszkodik hozzá a róla elnevezett dialógusban. És ennek mindkét esetben súlyos erkölcstelenség, istentelenség (gyilkosság) lett (lehetett) a következménye. Mert elképzelhető, hogy az istenesség (az erkölcsösség, az igazságosság vagy egyáltalában, az erény) adekvát és kimerítő módon nem definiálható, sőt, az is, hogy hiába definiáljuk (tudjuk), attól még nem feltétlenül vagyunk képesek értelmében cselekedni. Az azonban bizonyos, hogy ha valaki foggal-körömmel ragaszkodik az efféle fogalmakról alkotott *helytelen* (vagy homályos) elképzeléseihez, és nem hajlandó azokat felülvizsgálni, az jóra nem vezethet. [34]

Innen tekintve látható be világosabban Szókratész tevékenységének mibenléte, értelme és az, hogy miért is tekinti isteni missziónak. A delphoi jóslat arra készteti Szókratészt, hogy keressen egy magánál bölcsebbet. Erre kiderül, hogy a politikai és intellektuális elit, *akikre az állapolgárok élete van bízva*, nem tudnak a világon semmit arról, ami helyzetükben a legfontosabb volna, ti. a(z erkölcsi illetve politikai) jó és rossz kérdéséről; ugyanakkor mindannyian mélyen meg vannak győződve felőle, és ezt a benyomást is keltik másokban, hogy a világon mindent tudnak róluk („bölcsek"). Ezt tapasztalva Szókratész egész életét arra teszi fel, hogy megszabadítsa őket a tudatlanságnak ettől a „nagy és súlyos fajtájától" (*A szofista* 229c). Feltehetőleg azért, mivel úgy véli – megjegyzem, nem alaptalanul – hogy ez minden erkölcsi (és politikai) romlottság oka illetve jobbítási szándék legfőbb akadálya. Platón itt termino-

---

[34] Felvethető, vajon (erkölcsi szempontból) nem lett volna-e elégséges, ha akár Euthüphrón, akár az athéni esküdbírák egyszerűen elismerték volna, hogy *nem tudják*, miben is áll az istenesség. (Ez Gyenge Zoltán felvetése volt a konferencián.) A válasz attól függ, vajon ennek elismerése milyen cselekvésbeli következményekkel járt volna számukra: vajon Euthüphrónnak lett volna-e elégséges oka feljelenteni az apját, Athénnek pedig elítélnie Szókratészt? Úgy gondolom, nem lett volna elégséges okuk rá: ha egyértemű́en kiderül számomra, hogy valamiben tévedek (ámbár ettől még nem tudom, mi is az igazság az adott kérdésre vonatkozóan), akkor az a legbölcsebb, ha vagy tartózkodom a véleménynyilvánítástól, vagy döntéstől, vagy ha ez nem lehetséges (amint az erküdtbírák esetében ez nem volt lehetséges), legalább nem hozok olyan döntést, melynek visszavonhatatlan következményei vannak. (Ezért mentették fel a görögök a vádlottat szavazategyenlőség esetén: ha nem bizonyos a vádlott bűnössége, akkor inkább ne ítéljük el, mert az ítélet visszavonhatatlan, az esetleges tévedés örökre helyrehozhatatlan.) Tehát miután kiderült, hogy valójában fogalma sincs az istenességről, Euthüphrónnak vissza kellett volna vonnia apja elleni feljelentését, az athéni esküdtbíráknak pedig Szókratész felmentésére kellett volna szavazniuk. (Vö. még 37. jegyz.)

lógiailag is fontos különbséget tesz kétféle tudatlanság között (ami egyéb dialógusaiban is visszatér[35]). Nem az a probléma, ha valamit nem tudunk (hiszen „egyedül az isten bölcs") (ezt nevezi *agnoiá*nak, „tudatlanságnak"), hanem az, ha nem tudjuk ugyan, de azt hisszük (és/vagy azt a benyomást keltjük másokban), hogy tökéletesen tisztában vagyunk vele (ezt nevezi *amathiá*nak, amit „oktalanságként" is fordíthatnánk és „tanulásra való képtelenségként" értelmezhetnénk[36]). Szókratész ezért állítja, hogy semmiféle „tant" nem ad át (*Szókratész védőbeszéde* 33a-b), mivel csupán megtisztítja mások elméjét azoktól a téves vélekedésektől, amelyeket dédelgetve azzal áltatják magukat (és másokat), hogy „mindent tudnak" (vagy csak egyes dolgokat, de azokat nagyon).[37] Hiszen annak, aki meg van győződve felőle, hogy valamiről helyesen gondolkodik, miközben nem ez a helyzet, a szóban forgó tágyra vonatkozóan a világon semmit, (semmi helyeset) nem lehet tanítani. Jó esetben, mármint ha *képes* felülbírálni téves elgondolásait, akkor kizárólag azt, hogy téved. Mivel ennek elfogadására, normál kognitív képességeket feltételezve, senki más nem kényszeríthet, csak mi magunk önnönmagunkat, az *amathiá*t valójában pontosabb lenne „a tanulás/okulás visszautasításaként" vagy „tanulni/okulni nem akarásként" értelmezni.[38]

Ha magyarázatot keresünk rá, hogy az athéni esküdbírák miért találták bűnösnek Szókratészt, és a magyarázatot kellemetlen vizsgálódásai körül keressük, nem szükséges feltételeznünk, hogy megelőzőleg a rá jellemző módon (amire a delphoi jóslat történetével utal) mindannyiójukat megvizsgálta volna, ugyanis az athéni bírákon *ott a tárgyaláson* végzi el az *elenkhoszt*, ha nem is egészen a szokásos kérdezz-felelek módján, de azáltal, hogy komoly reflexióra ad számukra lehetőséget arra vonatkozóan, hogy miben is áll az istenesség, és hogy amit művel, vajon valóban az-e. Ehhez pedig elsősorban az lett volna szükséges, hogy félretegyék rá vonatkozó minden előítéletüket és adott esetben készek legyenek felülbírálni saját, istenességről alkotott téves elgondolásaikat is. Valójában mindkettő azt feltételezi, hogy készek felülbírálni

---

[35] Lásd még *Nagyobbik Hippiasz* 118b; *A lakoma* 204a.

[36] Lásd Bene László fordítását és kommentárját: Platón: *A szofista*. Platón Összes Művei kommentárokkal. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2006, 45., 48. jegyz. – Az *a-gnoia* (a *gignószkó* igéből) a tudás hiánya, az *a-mathia* (a *manthanó* igéből) a műveltség/ tanulás/nevelés hiánya.

[37] Szókratész elenkhtikus vizsgálódása tehát éppen erre, a (beszélgetőpartner) tudatlanság(ának) felismertetésére irányul: ha és amennyiben a beszélgetőpartnernek helytelen nézetei vannak valamilyen erkölcsi szempontból releváns fogalomról, az első és legfontosabb cél (és ez a legtöbb esetben épp elégséges is) rádöbbenteni őt erre a tényre. Ami tehát a beszélgetőpartner(ek) erkölcsi felelősségét illeti, a legtöbb esetben épp elégséges a nemtudás felismerése, a „nem tudom" beismerése (illetve az ennek megfelelő cselekvés).

[38] Más kérdés, hogyan fordíthatjuk: mondjuk 'oktalanság' vagy 'ostobaság' (szemben a 'tudatlansággal').

azt, amit nem tudnak vagy ismernek, de tudni vagy ismerni vélik, azaz az istentelenség mibenlétét, illetve Szókratészt. (Pontosabban, először egyáltalában elismerni maguk előtt, hogy ezekkel nincsenek egészen tisztában.) Úgyhogy itt nem egyszerűen „előítéletekről" van szó, hanem valami másról, valamiről, aminek ma kezd különös jelentősége lenni: a „véleménybuborékról", pontosabban a „visszhangkamráról".[39] Egyáltalán nem új jelenség ez, és olyannyira nem maradt rejtve bizonyos gondolkodók előtt,[40] hogy már Platón észreveszi, és komoly társadalmi-politikai-erkölcsi veszélyt lát benne. És úgy vélem, erre vezeti vissza Szókratész beperlését és elítélését is, ti. az *amathiá*ra, az okulni nem akarásra, és úgy gondolja, ennek megvannak a maga politikai, vallási és szociálpszichológiai vonatkozásai is. Anütosz konzervatív erkölcsi-politikai hagyományainak visszhangkamrájába van zárva, Euthüphrón ugyanúgy vallásos nézeteihez ragaszkodik konokul, az athéniek pedig részben Szókratészről alkotott előítéleteikhez, részben (Euthüphrónhoz hasonlóan) az istenességről alkotott elgondolásaikhoz. Szókratész szemében mindannyian az *amathia* vétkébe esnek, mivel tudni vélik azt, amit pedig nem tudnak biztosan: hogy mi szolgálja a *polisz* üdvét, hogy mi szolgálja az egyén vallás-erkölcsi üdvét, és hogy miben is áll az istenesség. Hiszen világosan elmagyarázza nekik, hogy tevékenysége mennyiben hasznos a *polisz* számára, és hogy ezzel nem ront meg senkit, ellenkezőleg, jobbá teszi a polgárokat. Ugyanis éppenséggel a politikai, vallási és erkölcsi kérdések megvitatására teszi fel az életét, mégpedig először is oda irányítva a diszkussziót, ami az ilyen kérdések megvitatásának rákfenéje: az Athénban súlyosan elburjánzó visszhangkamrák lebontására. A visszhangkamra legfőbb veszélyét a politika dimenziójában Anütosz reprezentálja a *Menon*ban a szofistákkal szembeni irracionális kirohanásával: miközben elkötelezett demokrata, úgy gondolja, hogy Athén-

---

[39] A kettő különbségéhez, valamint az előítéletekhez való viszonyukra vonatkozóan vö. 43. jegyz.

[40] Leghíresebb modern megfogalmazója Musil, aki 1937-es, *Über die Dummheit* című (a náci „őrületet" szem előtt tartó) előadásában megkülönböztet egymástól „egyszerű" (*schlichte*) vagy „őszinte" (*ehrliche*), illetve „magasabbrendű" (*höhere*) vagy „intelligens (*intelligente*) ostobaságot". Míg az előbbit pszichopatologikusnak tartja, az utóbbit a szellemmel (*Geist*) szembeni ellenállásnak tekinti (vö. R. Musil: *Über die Dummheit*. Hrsg. von Karl-Maria Guth. Berlin, 2016, 27, 30-33). Az utóbbit Platón *amathia* fogalmához megdöbbentően hasonlóan szintén a műveltség/nevelés hiányával vagy félresikerültségével köti össze (*Bildungskrankheit*, *Unbildung*, *Fehlbildung*: i.m. 30). Lásd még Eric Voegelin: *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 31: Hitler and the Germans*. Detlev Clemens – Brendan Purcell (szerk.). Columbia and London, 1999, 98-102. Voegelin e művében a musili „intelligens ostobaságot" diagnosztikus eszközként használja ahhoz, hogy elemezze a tömeg cinkosságát az elnyomó rezsimekkel, és „radikális ostobaságnak" (*radical stupidity*) nevezi.

ban mindenki „az erény tanítója” (azaz senkinek nincs kitüntetett pozíciója a tekintetben, hogy megmondja, miben is áll az erény), és nem hajlandó szóba állni a szofistákkal (akik valóban számos hagyományos értéket megkérdőjeleztek). Ez az attitűd kirekesztő és önkirekesztő, és mint ilyen, politikai polarizációhoz vezet, sőt, mint Szókratész esete mutatja, adott esetben erődemonstrációhoz és bűnbakkereséshez.[41] Szókratész éppen azért teszi fel az életét rá, hogy a politikai és intellektuális elit (beleértve a szofistákat is) visszhangkamráit lebontsa, mert felismeri a jelenség súlyos veszélyeit. De fontos, hogy a jelzett attitűd nem csupán a politikusokra jellemző, hanem a népre is: vagyis Szókratész kivégzését nem lehet egyedül a politikusokra, sem a vallásos fanatikusokra, sem a „tömegre” (a rágalmazókra), sem az esküdtbírákra kenni – itt minden athéni egyaránt (és egyénileg) felelős, aki nem hagyta magát megrengetni vélt tudásában arra vonatkozóan, hogy mi szolgálja a *polisz* üdvét, mi nem.

Aktuális tanulságok

A vélt tudásunkhoz való veszélyes ragaszkodás lehetősége ma is fennáll, sőt, azt hiszem, radikálisabban merül fel, mint az ókori Athénban. Hogyan alkalmazhatóak ma a per platóni értelmezéséből levonható tanulságok? Azt nem lehet állítani, hogy Platón ne lett volna tudatában annak, amit lényegét tekintve „tömegkommunikációnak” nevezünk (az ő szava erre a *démégoria* volt[42]). Azonban nem sejthette, hogy kialakulhatnak olyan tömegkommunikációs eszközök, amelyek a visszhangkamrákat egyenesen generálják és generalizálják. Itt a közösségi média azon, ismeretes sajátosságára gondolok, hogy preferenciáinknak megfelelő üzenetekkel (reklámokkal, politikai álláspontokkal, stb.) bombáznak bennünket, ennélfogva egyfelől megerősítik eleve meglévő vágyainkat, inklinációinkat, preferenciáinkat, nézeteinket – vagyis egyre erősebben bezárnak privát *amathiá*nkba – másfelől torz (mert egyoldalú) képet mutatnak a valóságról. De ide tartozik a média elterjedt hírszerkesztői gyakorlata is, melynek értelmében szenzáció-vadász módon előszeretettel mutatnak be extrém nézeteket, eseteket, amivel *polarizálják* a hírfogyasztókat.

Csakhogy azt állítják a hozzáértők, hogy a visszhangkamrával az a legnagyobb probléma, hogy racionális érveléssel nem lebontható, ellenkezőleg, megerősíti az egyén vagy egy csoport eleve meglévő (rög)eszméit.[43] Hogy ez

---

[41] Nincs terem rá, hogy kifejtsem azt a nem mellékes körülményt, hogy ez egyébként a másik oldalon, egyes szofisták részéről is fennáll.

[42] Vö. pl. *Theaitétosz* 162d3, *Gorgiasz* 482c6 (*démégorosz*).

[43] Lásd pl. C. T. Nguyen: Escape the Echo Chamber. *Aeon* 2018. 04. 09. (további utalásokkal): https://aeon.co/essays/why-its-as-hard-to-escape-an-echo-chamber-as-

az ókori Athénban sem volt másképp, azt Szókratész története világosan demonstrálja. Ezért úgy tűnhet, ha jót akarunk magunknak, ilyesmivel ne próbálkozzunk (nem azért, mert kivégezhetnek – bár elvi alapon ez sem kizárható – hanem mert épp az ellenkező eredményt érjük el vele, mint amit szándékozunk). A baj csak az, hogy nem tehetünk mást. Ugyanis a két legnagyobb társadalmi rosszat, amit a görögök is (beleértve Platónt is) annak tartottak, másképp nem tudjuk elkerülni. Az egyik legnagyobb rossz – és Platónnak erről közvetlen tapasztalata volt – a polgárháború. A visszhangkamrák (többek között a közösségi média jelenlegi logikájától is megtámogatva) polarizálódnak, mégpedig egyre élesebben. (Elég hozzá egy-két nap a Twitteren, hogy ezt személyesen is megtapasztaljuk.) Ez nyilvánvalóan a szétszakadt táborok közötti kommunikáció akadozásához, végül akár beszüntetéséhez is vezethet. Szó híján pedig marad a tett, ami kiélezett ellenségeskedés esetén csak erőszakos lehet. A másik legnagyobb rossz pedig a diktatúra, és ennek is van köze a polarizálódó véleményekhez, mégpedig épp amiatt, hogy a polarizálódott táborok közötti kommunikáció szakadozóban van. A társadalmi hálózatkutatás egyes eredményei komoly tanulságokkal szolgálnak erre vonatkozóan. Mint Niall Ferguson a hierarchikus és horizontális hálózati struktúrák összefüggését elemző, mélyenszántó művében sommásan rámutat: „Nem egy esetben bebizonyosodott, hogy a forradalmi tömeget és a totalitárius államot meglepően kevés lépés választja el egymástól.”[44] Úgyhogy mindebből az derül ki, hogy saját, legjobban felfogott állampolgári és egyúttal személyes érdekünk elejét venni az ilyen helyzetek (polgárháború, diktatúra) kialakulásának. Lehetséges ez? És ha igen, hogyan?

---

it-is-to-flee-a-cult. Letöltve: 2019. 01. 27. Nguyen felhívja a figyelmet a „véleménybuborék” (*filter bubble*) és a „visszhangkamra” (*echo chamber*) egy lényeges különbségére: míg az előbbi egyszerű ismerethiányon alapul, ezért áttörhető, az utóbbi a cáfoló vélemények, tények figyelmen kívül hagyásán illetve forrásuk hitelességének kétségbe vonásán alapul, ezért nem áttörhető (ez lényegében Allport különbségtétele „előzetes vélemény” és szoros értelemben vett „előítélet” között: vö. G. W. Allport: *Az előítélet*. Budapest, 1977, 39). – Az ebben az értelemben felfogott előítélethez képest a musili *Dummheit* vagy a voegelini *radical stupidity* annyiban tér el, hogy nem erre vagy arra vonatkozó ítélet, hanem magának az előítéletességnek a gyökere: „a szellemmel szembeni lázadás”, „az igazság keresésétől való elfordulás” (vö. Voegelin: i.m. 34), „a valóság struktúrájának tudatos tagadása” (i.m. 36, Brendan Purcell Előszava).

[44] N. Ferguson: *The Square and the Tower: Networks, Hierarchies and the Struggle for Global Power*. New York, 2017, 99. – Ezt már Platón felismerte, amikor rámutatott, hogy az elfajzott demokráciában jelentkező „túlzott szabadságból” (amit az anarchiával azonosít: *Az állam* 558c4, 560e5) fejlődik ki a *türannisz*, vagyis a diktatúra (*Az állam* 563b-564a). (Bővebben lásd: Mogyoródi Emese: A platóni „Gorgias” védelmében. *Magyar Filozófiai Szemle* 2014. 3, 106.)

Térjünk vissza a visszhangkamra és a racionális diszkusszió viszonyának kérdéséhez. Kutatások alapján tehát úgy tűnik, hogy a racionális diszkusszió (a tényekre és érvekre való hivatkozás) nem vezet célra. Csakhogy nem biztos, hogy ezért a racionális eljárás önmagában a felelős, egyéb (emocionális vagy attitűdbeli) tényezők is szerepet játszhatnak az ilyen kommunikáció sikertelenségében. Mert mi van, ha a racionális diszkusszió szükséges, ámde nem elégséges feltétele a visszhangkamrák lebontásának? Hogy az ilyen eljárás szükséges, nem nehéz belátni. Az alternatíva ugyanis – persze a fizikai vagy egzisztenciális kényszerítésen vagy erőszakon kívül – a puszta emocionális ráhatás, ami azonban – ha a partner feltétlen meggyőzésére törekszik – manipulatív, ami azt jelenti, hogy aláássa a beszélgetőpartner szabadságát, hiszen olyan helyzetet teremt, hogy kiszolgáltatottjává válik saját érzelmeinek (és ezen keresztül olyan nézeteknek, amelyek kárt okozhatnak neki).[45] Aki ezt a technikát alkalmazza valakivel szemben – tegye bár a legnemesebb célok elérése érdekében – csupán egy másik visszhangkamrát konstruál egy meglévő helyett.

De vajon elégséges-e a racionális érvelés? Ha a visszhangkamra falai alapvetően azért nem lebonthatóak, mert foglyai az információ forrásának hitelességét vonják kétségbe, akkor annak, aki át kívánja törni, nyilvánvalóan először is bizalmat kell keltenie saját személye iránt. Mi alapozhatja meg az efféle bizalmat? Azt gondolhatnánk, hogy vagy semmi (hogyan lehetne bizalmat kelteni valakiben, aki eleve ellenséges velünk szemben, és semmi jelét nem mutatja, hogy ez a helyzet bármikor is megváltozhat?), vagy ha valami, akkor egyfajta tekintély, főként az adott kérdésre vonatkozó (dokumentált) hozzáértés. Ez azonban egyáltalán nem így van. Gondoljunk csak arra, hogy legyen bármilyen nagy szaktekintély, elégséges erőbedobással bárki karaktergyilkosság áldozatává válhat. A karaktergyilkosság sikeressége egy alapvető csúsztatáson alapul: képes aláásni az illető (egyébként megalapozott) szaktekintélyét azáltal, hogy személyének általában vett (erkölcsi) hitelességét vonja kétségbe.[46] Pontosan ez a magyarázata a visszhangkamra szilárdságának is: foglyainak az a meggyőződésük, hogy az ellentétes vélemények hangoztatói „rossz emberek”, erkölcsileg megbízhatatlanok.[47]

---

[45] Ezt Gorgiasz retorika fogalma jól illusztrálja (vö. *Gorgiasz* 452e, 455a-b, 459a). Ezért tartja Szókratész a *tudás nélküli* meggyőzés egy fajtájának, és puszta „hízelkedésnek” (459a-c, 466a). Bővebben lásd még Mogyoródi Emese: The Rhetorical Power of Socratic Dialectic: Socrates' Refutation of Gorgias. In. B. Leahy – D. Walsh (Szerk.): *The Human Voyage of Self-Discovery: Essays in Honour of Brendan Purcell.* Dublin, 2013, 104-124.

[46] A logikai csúsztatás abban áll, hogy attól függetlenül, hogy valaki aláváló ember, még lehetnek helyes véleményei. A karaktergyilkosság tehát egy, az *ad hominem* érvek mintájára működtetett érzelmi manipuláció.

[47] Vö. Nguyen: i.m.

Ezen a ponton érdemes meggondolni Marshall B. Rosenbergnek, a zseniális „erőszakmentes” vagy „empatikus kommunikáció” elmélete és gyakorlata kidolgozójának egy alapvető belátását.[48] Rosenberg arra mutat rá, hogy az erőszak (legyen az verbális vagy pszichikai) majd' minden formája mögött az a meggyőződés áll, hogy a konfliktus oka a partner erkölcsileg felróható hibája, ami egyúttal azt is jelzi, hogy az illető képtelen meglátni saját maga, illetve a partner sebezhetőségét vagy esendőségét (*vulnerability*).[49] Az erkölcsi elítélés vagy megbélyegzés pedig önvédelmet vagy egyenesen ellentámadást szül, tehát az agresszió melegágya.[50] Ezért azt tanácsolja, hogy ha empátiát (vagyis a bizalom egyfajta előfeltételét) szeretnénk kiváltani, akkor fel kell vállalnunk és kifejezésre kell juttatnunk alapvető emberi esendőségünket.[51] Ez persze még egyetértő vagy barátságos közegben sem könnyű, de főként nem az, ha a kommunikációt harcként fogjuk fel, ahol arról folyik a vita, „kinek van igaza”, hogy azután az, aki a csatát elveszíti, megsemmisülten kullogjon el a színről, a másik pedig learathassa a győzelmet és önelégülten nyugtázhassa sérült önérzete pillanatnyi helyreállítását. Ha azonban így állunk hozzá egy beszélgetéshez, egészen biztosan süket fülekre fogunk találni véleményünkkel vagy érveinkkel (ha nem kapunk egyenesen egy jókora ledorongolást). Szókratész, aki egyébiránt egész életét az emberi kiválóság kutatásának szentelte – tehát erre vonatkozóan semmi esetre sem tekinthető tájékozatlannak –, minden további nélkül kész beismerni (éspedig egyik legádázabb ellenfele, Kalliklész előtt), hogy mindazonáltal nincs birtokában az igazságnak:

> Szerintem mindnyájunknak azon kell lennünk, hogy kiderítsük, mi az igazság abban, amiről beszélünk, és mi nem az. Ha kiderül, az mindenkinek egyformán jó. Most tehát kifejtem saját álláspontomat, és ha valamelyikőtök úgy látja, hogy az, amire saját magammal jutottam, nem úgy van, legyen szíves, szakítson félbe és cáfoljon meg. Mert én egyáltalán nem úgy beszélek, mintha a birtokomban volna az igazság. Veletek együtt én is csak keresem, és ha kiderül, hogy van valami elfogadható az ellenvetésben, én leszek az első, aki elfogadom (Gorgiasz 505e-506a).[52]

---

[48] Marshall B. Rosenberg, amerikai pszichológus, mediátor, író és oktató, a Center for Nonviolent Communication (https://www.cnvc.org) alapítója, számos nemzetközi békedíj tulajdonosa, aki sokoldalúan demonstrálta gyakorlatának sikerességét számos súlyos csoportközi vagy politikai konfliktus megoldásában.

[49] Marshall B. Rosenberg: *A szavak ablakok vagy falak. Erőszakmentes kommunikáció*. Budapest, 2001, 25-26.

[50] I.m. 61.

[51] I.m. 48-49, 111-13.

[52] Horváth Judit fordítása. Vö. *Gorgiasz* 458a-b.

A „kinek van igaza” „életidegen kommunikációs”[53] stratégiájával szemben ez az attitűd eleve kizárja a moralizáló ítélkezést, mivel megengedi a másik álláspontjának lehetséges igazságát, és eleve empatikus, minthogy az igazság keresésének közös *pathosz*át feltételezi és nyilvánítja ki.[54] Innen érthető, hogy védőbeszédében Szókratész azt állítja, hogy az a bizonyos vizsgálódás (*elenkhosz*), amikor mások állítólagos bölcsességét teszteli, egyszersmind önvizsgálat is (*Szókratész védőbeszéde* 28e, 38a). Ez csak azt jelentheti, hogy miközben látszólag csupán másokat nyaggat okvetetlenkedő kérdéseivel és ezzel (történetesen) többnyire lejáratja őket, Szókratész kész kockára tenni saját nézeteinek igazságát is mások nézeteinek fényében (azaz fenntartja, hogy *tévedhet*). Sőt, akit valóban az igazság érdekel, és nem csupán saját (vélt vagy valós) igazának bizonygatása, annak épp a nézeteivel legélesebben szemben álló véleményekkel érdemes konfrontálódnia.[55] Mondjuk akár azzal a nézettel is, hogy nincs semmiféle „igazság”.[56] Ha hitelt adhatunk Epiktétosznak, Szókratész olyannyira komolyan vette ezt a hozzáállást, hogy a módszert önnön nézetein is gyakorolta.[57] Ez nem szkepszis, ha azt az episztemikus bizonyosság, illetve az igazság létezésének (vagy megismerhetőségének) kategorikus tagadásként fogjuk fel. Szókratész határozottan hisz az igazság létezésében és annak kideríthetőségében, úgyhogy vizsgálódásai nem valamiféle retorikai zsonglőrködést vagy azt a célt szolgálják, hogy leromboljon mindenféle meggyőződést, legyen bár igaz vagy hamis. Ez *a filozófia kritikai módszere*, az a hozzáállás, hogy ne fogadjunk el igazként semmit, aminek igazságáról alapos vizsgálódásokkal, a felmerülő cáfolatok vagy ellentmondó tények figyelembevételével nem győződtünk meg.

Nem mellékes körülmény, hogy Szókratész ezt a módszert főként „az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgaira” (*Gorgiasz* 451d), azaz erkölcsi és politikai kérdésekre (az erényekre, köztük az igazságosságra, a jó életre és a boldogságra) alkalmazta.[58] Hiszen ezek azok a kérdések, amelyek egyfelől

---

[53] Rosenberg: i.m. 23.

[54] Vö. *Gorgiasz* 481c, melyre vonatkozóan bővebben lásd Mogyoródi Emese: *Philia* és *philosophia*. A barátság szerepe Platón filozófia felfogásában. In. Laczkó Sándor – Dékány András (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Szeged, 2005, 23-25.

[55] Ezért örül Szókratész, hogy Kalliklésszel vitázhat (vö. *Gorgiasz* 486d-488b).

[56] A prótagoraszi *homo mensura* tétel bizonyos értelemben ezzel a kihívással szembesíti Platónt, aki a konfrontációt a *Theaitétosz*ban vállalja fel.

[57] Epiktétosz: *Beszélgetések* II.1.32: „Mivel nem lehetett mellette mindig egy olyan beszélgetőtárs, aki szembeszállhatott volna a nézeteivel (*elenkhonta*), vagy akinek a meggyőződéseit a legapróbb részletekig próbára tehette volna (*elenkhthészomenon*), ezért önmagát vonta kérdőre (*élenkhen*), és saját nézeteit vizsgálta meg, és mindig valamely alapfogalom gyakorlásával foglalkozott” (Steiger Kornél fordítása). – Itt az *elenkhó* (’megvizsgál, kikérdez, próbára tesz, cáfol, stb.’) ige különböző alakjai szerepelnek; ennek főnévi megfelelője a szókratészi „vizsgálódás” (*elenkhosz*).

[58] Vö. *Szókratész védőbeszéde* 21d, 22d; *Euthüdémosz* 291b, 293b.

mindannyiunkat a legmélyebben érintenek, másfelől a legtöbb nézeteltérést okozzák közöttünk.[59] Platón azt üzeni számunkra a *Védőbeszéd*del, hogy a kritikai reflexió (mármint elsősorban *saját* nézeteinkre, meggyőződéseinkre vonatkozóan) erkölcsi és politikai kötelességünk, mivel egyes kérdésekre vonatkozó állásfoglalásunk lényegi módon érintheti valaki más jólétét vagy akár életét is. Ugyanakkor egyúttal a legjobban felfogott személyes érdekünk is: a kritika befogadására és az önkritikára képtelen, ezért nem autonóm polgár ugyanis könnyedén válik megtévesztő ideológiák áldozatává illetve hordozó alanyává, és minél kevésbé képes ezekre, annál agresszívabb hordozójává. A görögök arra voltak büszkék, és ezért tekintették a barbároknál civilizáltabbaknak önmagukat, mert az erőszakos tendenciákat lehetőség szerint megpróbálták a *logosz*on (beszéden, beszélgetésen, érvelésen) keresztül a megegyezés irányában levezetni, és ezzel elejét venni az egyének illetve csoportok közötti súlyosabb társadalmi konfliktusok kialakulásának, amelyek erőszakba fulladhattak.[60] Van még mit tanulnunk tőlük demokráciából. Ám ahogyan az ő korukban, ma is az egyéneken áll vagy bukik, hogy hajlandóak-e autonóm módon gondolkodó polgárokká válni vagy sem, ahogyan Anütoszon múlt, hogy szóba állt-e szofistákkal vagy sem, Euthüphrónon és az athéni esküdtbírákon, hogy megfontolás tárgyává tették-e Szókratész ellenvetéseit és érveit az istenesség mibenlétére vonatkozóan vagy sem.

Szókratész elítéléséből arra következtethetnénk, hogy hiába alkalmazott szegény racionális és egyúttal empatikus kommunikációt a tárgyalásán, mégsem sikerült meggyőznie Athént az ártatlanságáról. De ne legyünk ennyire kishitűek. Jelentéktelen részletnek tűnhet ugyan, de figyeljünk fel rá, hogy a bűnösségére vonatkozó ítéletet kommentálva Szókratész kifejezi csodálkozását afelett, hogy mennyien szavaztak az ártatlanságára, pedig sokkal több ellenszavazatra számított (*Szókratész védőbeszéde* 35e-36a). S hogy módszerét nem tartotta eleve kudarcra ítéltnek, polgártársait pedig reménytelen esetnek, arra nem csak az utal, hogy egész életében szüntelenül arról győzködte őket, hogy az erkölcsi kiválósággal törődjenek (29d-30c, 38a), hanem az is, hogy védőbeszéde sikertelenségét annak a rövid időtartamnak tudta be, ami a védekezésre rendelkezésére állt (37a-b). Nekünk talán még van időnk egymással beszélgetni.

---

[59] Ahogy az istenek is kiváltképp az igazságosságot érintő kérdésekkel kapcsolatban kerülnek egymással összetűzésbe (*Euthüphrón* 7c-d).

[60] Vö. Robert Wardy: *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors*. London and New York, 1996, 44. Wardy ezt az eljárást a gorgiasi retorika erőre vagy erőszakra (*bia*) bazírozó technikájával állítja szembe. Platón tehát a *Gorgiasz*ban a retorikát a hatalom megszerzésének eszközeként fogja fel, ami lényegét tekintve megfelel a modern ideológiák működésmódjának.